SAMMLUNG GEMEINVERSTÄNDLICHER VORTRÄGE UND SCHRIFTEN AUS DEM GEBIET DER THEOLOGIE UND RELIGIONSGESCHICHTE

135

DER BEGRIFF DER OFFENBARUNG IM NEUEN TESTAMENT

VON

D. RUDOLF BULTMANN
O. PROFESSOR IN MARBURG

1929

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I.

Nach dem, was das Neue Testament unter Offenbarung versteht, ist gefragt. Da die Frage keine sprach-philologische ist, wie ein gewisses unverständliches Wort, etwa *ἀποκάλυψις*, zu übersetzen sei, als sei dieses Wort ein einfaches X, da wir vielmehr in einer Tradition stehen, in der die Wiedergabe von *ἀποκάλυψις* mit „Offenbarung" schon selbstverständlich ist, — da also vorausgesetzt ist, daß das Neue Testament von so etwas redet, wie wir es meinen, wenn wir von Offenbarung reden, ist *unsere Frage geleitet von einem gewissen Verständnis des Begriffs Offenbarung*. Deshalb ist es notwendig, *dieses schon vorausgesetzte Verständnis zunächst zu klären*, damit ganz deutlich wird, wonach wir eigentlich fragen; denn nur eine deutliche Frage wird eine deutliche Antwort hören. Würde man z. B. fragen, was das Neue Testament unter Ehe oder Staat versteht, so ist auch damit ein Verständnis von Ehe und Staat vorausgesetzt, das die Frage leitet, auf Grund dessen überhaupt erst gefragt werden kann. Was das Neue Testament unter Offenbarung verstanden habe, läßt sich also nur fragen, wenn wir uns unter Offenbarung etwas vorstellen, wenn wir schon einen Begriff von Offenbarung haben.

Wir haben ihn in der Tat. Ganz allgemein verstehen wir unter Offenbarung *die Aufdeckung von Verhülltem, die Erschließung von Verborgenem*. Und zwar in einem zweifach differenzierten Sinn: 1. Offenbarung ist *Wissensmitteilung* durch das Wort, Belehrung, durch welche bisher Unbekanntes bekannt gemacht

wird, sodaß es nunmehr gewußt wird. In diesem Sinn kann z. B. Unterricht Offenbarung vermitteln, und wir reden davon, daß ein Buch oder ein Vortrag oder ein Gespräch für uns eine „Offenbarung" war, uns „die Augen geöffnet hat" u. dgl. — 2. Offenbarung ist *ein Geschehen*, das mich in eine neue Lage meiner selbst versetzt, in der freilich auch die Möglichkeit eines Wissens (nämlich eben um mich selbst in meiner neuen Situation) begründet ist, aber ohne Rücksicht darauf, ob dieses Wissen explizit wird. An einem Verbrechen z. B. „offenbaren" sich mir die Abgründe der Menschennatur. Am Tode eines Freundes wird mir etwas davon „offenbar", was Sterben bedeutet. Mir gehen durch ein Erlebnis „die Augen auf" über mich selbst, etwa über meine Schwäche oder Gewissenlosigkeit. Einer „offenbart" sich dem andern durch eine Tat der Freundschaft, der Liebe oder auch des Hasses, der Gemeinheit. Ja, wird in solchem Falle die Offenbarung durch ein Wort gegeben, so hat das Wort hier den Charakter des Geschehens und ist nicht bloße vermittelnde und belehrende Mitteilung über einen Sachverhalt, sondern das offenbarende Wort ist der Sachverhalt selbst oder gehört wenigstens unlösbar zu ihm.

Auf dem mit dem Titel „*Religion*" undeutlich, aber für den vorliegenden Zusammenhang hinreichend bezeichneten Lebensgebiet reden wir von „Offenbarung" in einem bestimmteren Sinn, aber auch in jener zweifachen Differenzierung. Offenbarung wird hier als *diejenige Erschließung von Verborgenem* bezeichnet, *die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist*, soll er zum „Heil", zu seiner Eigentlichkeit, gelangen; d. h. Offenbarung ist hier *die Erschließung Gottes* für den Menschen, sei es, daß diese Erschließung durch Wissensmitteilung, durch vermittelnde Lehre über Gott gedacht ist, sei es, daß sie ein Geschehen ist, das den Menschen in eine neue Situation versetzt. In diesem oder jenem Sinne reden alle Religionen von Offenbarung [1]). Und zwar ist dabei vorausgesetzt, daß der Mensch nicht von sich aus zu seiner Eigentlichkeit ge-

langen kann, daß das in der Offenbarung Erschlossene für ihn als Menschen unzugänglich ist. Es verrät sich also, wo von „Offenbarung" in diesem Sinne geredet wird, *ein Daseinsverständnis, das um die Begrenztheit des Daseins weiß und sie sprengen will.* Die an das Neue Testament zu richtende Frage wird dann lauten, welche jener beiden Auffassungen — ob Wissensmitteilung oder Geschehen, das den Menschen in eine neue Situation versetzt — den Gedanken der Offenbarung bestimmt, und worin die Begrenztheit des Menschen und ihre durch die Offenbarung vollzogene Ueberwindung gesehen wird.

Jedoch ist zur weiteren Klärung noch eine Vorfrage zu stellen: *warum wollen wir wissen,* was das Neue Testament unter Offenbarung versteht? Denn die Frage nach dem Offenbarungsbegriff im Neuen Testament ist doch wohl nur sinnvoll, *wenn wir trotz unseres Vorwissens um das, was Offenbarung bedeutet, es doch noch nicht endgültig und eigentlich wissen.* Wüßten wir es endgültig, so wäre die Befragung, was sich das Neue Testament darunter vorgestellt habe, eine Liebhaberei, und die Untersuchung ein interessantes Kapitel für eine illustrierte Zeitschrift oder für die Sonntagsbeilage einer Tageszeitung. In der Tat: die Frage, was sich andere Leute einst unter Offenbarung vorgestellt haben, von dem Bewußtsein aus, daß man selbst schon weiß, was Offenbarung ist, gleicht dem Interesse, mit dem man eine Ausstellung von alten Lokomotiven besucht, und das Neue Testament wäre dann ein Saal in dem Museum, das interessierte Leute als „Geschichte" bezeichnen. Wie der Besuch einer Lokomotivenausstellung über die Fortschritte des Lokomotivenbaus unterrichten und verständlich machen könnte, wie es zur Konstruktion der Lokomotiven gekommen ist, mit denen wir gerade heute fahren, so könnte die Betrachtung verschiedener Offenbarungsbegriffe in der „Geschichte" die Fortschritte der Offenbarungsvorstellungen zeigen und erklären, warum wir gerade heute uns dies oder das unter Offenbarung vorstellen. Wir wären dabei Zuschauer; Zuschauer auch unser

selbst, für die ihr eigener Offenbarungsbegriff ein interessantes historisches Phänomen wäre.

Warum also fragen wir, wenn wir schon wissen, was Offenbarung bedeutet, und wenn uns also im Neuen Testament nur eine der möglichen Differenzierungen dieses Begriffs in mehr oder weniger großer Klarheit begegnen kann? Und ohne einen Begriff von Offenbarung zu haben, können wir — wir sahen es — ja gar nicht fragen, so wenig einst Menon nach dem Begriff der Tugend fragen konnte, ohne schon in gewissem Sinne zu wissen, was Tugend sei.

Aber vielleicht gleichen wir Menon auch darin, daß unser Vorwissen um Offenbarung doch nur ein sehr unbestimmtes ist, daß unser Wissen ein eigentümliches nichtwissendes Wissen ist. Daß sich dies in der Tat so verhält, zeigt sich zunächst daran, daß *die beiden Möglichkeiten, Offenbarung zu verstehen* — als eine Wissensmitteilung oder als ein uns betreffendes Geschehen —, *doch wohl nicht beliebig zur Wahl stehen können*. Soll Offenbarung uns zu unserer Eigentlichkeit bringen, so kann sie doch wohl nur eines von beiden sein, und das eine Verständnis oder das andere muß falsch, muß ein Mißverständnis sein. Wir befragen also offenbar das Neue Testament, wenn es uns nicht darum zu tun ist, seine Meinungen in ein schon vorher fertiges Schema von Begriffen zu klassifizieren, in der Erwartung, daß diese Frage nach dem rechten Verständnis von Offenbarung möglicherweise ihre Klärung finden könne.

Aber wie soll sie das? *in welchem Sinne kann eine Antwort erwartet werden*, die mehr sagt, als daß eben im Neuen Testament die Offenbarung nicht als Wissensmitteilung sondern als ein mich betreffendes Geschehen verstanden werde, — oder umgekehrt? Wird das Neue Testament etwa einfach und eindeutig sagen, was die Offenbarung sei? Jedenfalls muß eine im Neuen Testament möglicherweise gegebene Antwort das in der Frage leitende Vorverständnis von Offenbarung radikalisieren und dadurch der Entscheidung näherführen, welches Verständnis

das richtige sei. Wie eine Antwort des Neuen Testaments dies vermag, muß aber weiter dadurch geklärt werden, daß *der Charakter dieses Vorverständnisses* geklärt wird. Es besagt doch, daß ich schon um Offenbarung weiß, ohne doch eigentlich zu wissen, was Offenbarung sei. Das ist freilich nicht so zu interpretieren, daß ich einen *Begriff* von Offenbarung kenne, aber nicht wisse, was Offenbarung *selbst* sei. Zwischen dem Wissen um einen Offenbarungsbegriff und um die Offenbarung selbst zu scheiden, wäre ebenso falsch, wie zu trennen zwischen dem Wissen um den Begriff Freundschaft und um die Freundschaft selbst. Wenn ich nicht um diese *selbst* weiß, so kann ich auch nie den *Begriff* Freundschaft verstehen. Denn der Ursprung der Begriffe ist nicht das auf sich selbst gestellte isolierte Denken, sondern das Leben selbst, zu dem das Denken gehört. Einen Begriff von Offenbarung haben, heißt nichts anderes, als um Offenbarung selbst wissen; wie man einen Begriff von Licht und Leben nur haben kann, wenn man weiß was Licht und Leben ist.

Aber freilich: ich kann wissen, was Licht und Leben ist, auch wenn es dunkel ist und ich nichts sehe. Sogar auch der Blinde weiß, was Licht ist [2]). Und ich kann wissen, was Liebe und Freundschaft ist, auch wenn ich keine Liebe fand und keinem Freund begegnete. So weiß ich, was Offenbarung ist, ohne Offenbarung gefunden zu haben, — und ich weiß es doch nicht e i g e n t l i c h. Denn auch der Blinde weiß nur dann eigentlich, was Licht ist, wenn er sehend wird, und der Ungeliebte und Freundlose weiß nur dann eigentlich, was Liebe und Freundschaft ist, wenn ihm Liebe geschenkt wird und er den Freund findet.

Daß wir aber um Licht und Sehen, um Liebe und Freundschaft wissen, auch wenn wir sie nicht haben, ist darin begründet, daß sie zu unserem Leben gehören und daß unser Leben um sich selbst weiß — explizit oder nicht —; daß es weiß um das, was es hat, und um das, was ihm fehlt, worauf es angewiesen ist. *Wir wissen um Offenbarung, weil sie zu unserm*

Leben gehört. Man kann nicht jemandem einen Offenbarungsbegriff mitteilen, wie man ihm mitteilen kann, daß es Fischarten gibt, die lebendige Junge zur Welt bringen, oder daß es fleischfressende Pflanzen gibt. Offenbarung „gibt“ es nicht in diesem Sinne. Vielmehr: wenn man zu jemandem von Offenbarung redet, so redet man zu ihm von seinem eigentlichen Leben in der Meinung, daß zu diesem Offenbarung gehört, wie Licht und Dunkel, wie Liebe und Freundschaft zu ihm gehören [3]). In diesem Sinne kann also eine Frage an das Neue Testament allein eine echte Frage sein, d. h. wenn sie erwartet, daß der Fragende hier etwas über ihn selbst, besser: zu ihm selbst Gesagtes hören will.

Das aber wird noch klarer dadurch, daß die andere Frage genauer erwogen wird, die an das Neue Testament zu richten ist: worin wird *die Begrenztheit des Menschen* hier gesehen? — Wir sagten: die Offenbarung, und deshalb das Wissen um sie, gehört zum Leben. Aber wie gehört sie dazu? Um Offenbarung wissen, heißt um uns selbst wissen als um solche, die auf Offenbarung angewiesen sind. Denn darin besteht ja, wie wir sahen, der Sinn von Offenbarung, daß wir durch sie zu unserer Eigentlichkeit gelangen, zu der wir von uns aus nicht gelangen können. Um Offenbarung wissen, heißt also um unsere Eigentlichkeit, aber damit zugleich um unsere Begrenztheit wissen.

Um unsere Begrenztheit wissen bedeutet aber etwas anderes als etwa um die Grenzen von Persien und Afghanistan wissen. Es ist kein bloß vernehmendes Wissen um etwas Vorfindliches; die Begrenztheit kann nur im Leben selbst erfahren und ergriffen werden. Und die Kenntnis von unserer Begrenztheit ist nicht ein in einem Lehrsatz verwahrtes und sicheres Wissen, vielmehr ein durchaus ungesichertes, gegen das wir uns beständig empören, das wir beständig ignorieren und uns aus dem Sinn schlagen. Es kann uns immer nur neu zum Bewußtsein gebracht, immer nur neu gewonnen und immer nur im Entschluß festgehalten werden. Da unser Leben nichts für uns

Vorfindliches und Beschaubares ist, sondern da wir es selbst sind, so heißt, um unsere Begrenztheit wissen, nicht etwas eingesehen und konstatiert haben; vielmehr hat solches Wissen stets den Charakter des Bejahens oder Verneinens. Dies Wissen ist deshalb auch nie ein gleichgültiges, wie das Wissen um die Haartracht der griechischen Frauen zur Zeit des Perikles uns im allgemeinen gleichgültig sein kann; sondern es ist ein Wissen, das wir haben müssen, auch wenn wir nicht wollen, ja, das wir haben, auch wenn wir es uns verhüllen. Denn die Tatsache der Begrenztheit unseres Lebens bewegt unser Leben; wir tragen unsern Tod mit uns herum. Eben damit aber qualifiziert auch die Frage nach der Offenbarung unser Leben; denn sie entsteht an unserer Begrenztheit. Und wie wir diese bejahen oder verneinen oder verhüllen können, so auch die Frage nach der Offenbarung.

Es weiß also jedermann, worum es sich handelt, wenn von Offenbarung die Rede ist; und doch weiß er es auch wiederum nicht, weil er nur so von ihr wissen kann wie von sich selbst und seiner Begrenztheit, also immer nur neu und immer anders. Wenn wir also nach dem Offenbarungsbegriff des Neuen Testaments nur aus dem Wissen um unsere Begrenztheit heraus fragen können, so fragen wir nicht aus einem sicheren Wissensbesitz heraus, sondern aus einem eigentümlichen nichtwissenden Wissen.

Die Antwort kann also auch hier nicht so erwartet werden, daß man eine im Neuen Testament vorfindliche Meinung finden will, die in ein vorher entworfenes Schema aller möglichen Vorstellungen von der Begrenztheit des Menschen klassifiziert werden könnte. Vielmehr ist die Frage nur echt, wenn sich der Fragende das gleichsam schwebende Verständnis seiner Begrenztheit radikalisieren lassen will. Aber die Antwort kann auch nicht in einer einfachen mitteilenden Angabe bestehen, wo nun die Grenze des Menschlichen liege, sodaß man nunmehr definitiv Bescheid weiß; sondern was über die

Begrenztheit — direkt oder indirekt — gesagt wird, kann *nur aus der Bewegtheit durch die Frage verstanden und nur im Entschluß bejaht oder abgewiesen werden.* Entsprechend kann also auch auf die Frage, wie im Neuen Testament die Offenbarung verstanden sei, die Antwort nicht als eine einfache Mitteilung, sondern *nur als Anrede verstanden werden.* Die Frage nach der Offenbarung ist zugleich die Frage nach der Begrenztheit des Menschen; und eine Antwort auf die Frage, was Offenbarung sei, kann nur vernommen werden, wenn sich der Fragende seine Begrenztheit aufdecken zu lassen bereit ist.

Das heißt nun freilich nicht, daß im Neuen Testament nicht auch einfache direkte Angaben über die Begrenztheit des Menschen und die Offenbarung vorhanden sein könnten, die in einer beschreibenden Darstellung reproduziert werden könnten. Dabei ist nur zu bedenken, daß ein wirkliches Verständnis solcher Angaben nicht möglich ist, wenn sie als einfache Mitteilungen vernommen werden und nicht ihr ursprüngliches Verständnis aus der ihnen zugrunde liegenden Selbsterfassung des Redenden nachvollzogen wird. Sonst bleibt die Auffassung an das vom Leser mitgebrachte und unkritisch festgehaltene Vorverständnis gebunden, und der Leser meint etwa gar, über das im Neuen Testament Konstatierte ein „Werturteil" fällen zu müssen. Ohne ein Vorverständnis kann nie jemand verstehen, was irgendwo in der Literatur über Liebe und Freundschaft, über Leben und Tod, kurz über den Menschen gesagt ist. Der Unterschied ist nur, ob er naiv und unkritisch an seinem Vorverständnis und dessen jeweiliger Auslegung festhält — dann bleibt die Interpretation in der Subjektivität —, oder ob er es — explizit oder nicht — kritisch in Frage stellt aus dem Instinkt oder dem klaren Wissen darum, daß das Verständnis des Menschen seiner selbst immer ein unabgeschlossenes und jeweils im Entschluß zu ergreifendes ist, — dann allein kann die Interpretation Objektivität gewinnen.

Würde die Frage gestellt werden, ob eine Interpretation hi-

storischer Dokumente, in welcher der *Entschluß* letztlich das Verständnis begründet, *wissenschaftlich* sei, so wäre zu antworten, daß solches Verständnis als das sachgemäße das allein wissenschaftliche ist. Denn die Geschichtswissenschaft hat es nicht mit der vorhandenen Natur zu tun, deren Gegenstände im reinen Hinsehen erfaßt werden, sondern eben mit der Geschichte, die als solche nur verstanden wird von dem, der an ihr teilnimmt und weiß, daß auch die Interpretation nur ein geschichtliches Geschehen sein kann. So wenig die geschichtlichen Dokumente selbst von einem unbewegten „übergeschichtlichen" Standpunkt aus verstanden werden können, sondern nur aus dem durch die Frage um sich selbst bewegten geschichtlichen Dasein, aus jenem nicht wissenden Wissen heraus, so wenig kann auch die geschichtliche Darstellung einfach die geschichtlichen Phänomene eindeutig zeigen. Sie kann nur das für ihre Erfassung notwendige Vorverständnis klären helfen. Sie kann also in unserem Fall dem, der nach dem Begriff der Offenbarung im Neuen Testament fragt, zeigen, wonach er eigentlich fragt, und ihn so anleiten, das Neue Testament zu hören.

II.

Unser Fragen nach dem Begriff der Offenbarung ist geleitet von einem nichtwissenden Wissen. Daß dieses Wissen ein nichtwissendes, unabgeschlossenes ist, verdeckt es sich selbst dadurch, daß es je in einer bestimmten Ausgesprochenheit und damit Ausgelegtheit da ist und so jeweils dem einzelnen in dieser Ausgelegtheit und ihrer Begrifflichkeit zukommt. Gegen diese Tradition gilt es für ihn zur ursprünglichen Erfassung seiner selbst, d. h. seines Fragens durchzustoßen, und die Auseinandersetzung mit der Tradition, die letztlich nur in einer ursprünglicheren Erfassung der Sache selbst begründet sein kann, wird sich explizit in verschiedener Weise vollziehen. *Die Kritik der traditionellen Begrifflichkeit* ist Aufgabe sowohl der Philosophie wie der Geschichtswissenschaft. Der Geschichtswissen-

schaft, insofern diese zeigt, daß wir im Verständnis der alltäglich gebrauchten Begriffe abhängig sind von einem bestimmten, jeweils verschiedenen Verständnis des Daseins. Fragen wir nach dem Begriffe der Offenbarung im Neuen Testament, so sind wir nicht nur geleitet von einem zu unserem Leben gehörenden Vorverständnis von Offenbarung, sondern auch von einer Tradition, die eine bestimmte Auslegung dieses Verständnisses, wie unser selbst, an die Hand gibt. Die Kritik dieser Tradition muß also der zweite Weg sein, um zu einer klaren Fragestellung zu gelangen. Und zwar müßte der Weg eigentlich von der Gegenwart aus nach rückwärts gehen, und nur um der Kürze willen soll im folgenden in umgekehrter Reihenfolge ein knapper kritischer Ueberblick über die Offenbarungsvorstellungen vom mittelalterlichen Katholizismus an gegeben werden.

In der *kirchlichen Tradition* ist der Offenbarungsbegriff durch die Frage nach dem *Verhältnis von Vernunft und Offenbarung* bestimmt. Das Wissen, das in der Offenbarung in irgendeiner Weise gegeben ist, wird als ein dem Vernunftwissen analoges gedacht. Das zeigt sich darin, daß *im Katholizismus* das Verhältnis so bestimmt wird, daß das Vernunftwissen durch das Offenbarungswissen ergänzt und überboten wird. Bis zu einem gewissen Grade — in den praeambula fidei des Thomas — decken sich beide. Ja, dies Verständnis zeigt sich auch dort, wo Vernunft- und Offenbarungswissen in der Lehre von der doppelten Wahrheit in Gegensatz zueinander gestellt werden. Der Oberbegriff ist der des Wissens; Vernunft und Offenbarung sind zwei verschiedene Stufen oder Weisen der Wissensmitteilung. Die Uebernatürlichkeit (der Jenseitscharakter) der Offenbarung besteht in der übernatürlichen Veranstaltung der Wissensmitteilung. Das Offenbarte hat für die natürliche Vernunft den Charakter des Geheimnisses als des Noch-nicht-Gewußten. Ist es einmal gewußt, so ist das Noch-nicht vorbei, und das Offenbarungswissen ist ein Wissen wie anderes auch; es wird besessen und verwahrt und kann weitergegeben werden.

Seine Uebernatürlichkeit beschränkt sich auf seinen Ursprung, der, wenn man es hat, in der Vergangenheit liegt. Deutlich ist also wohl, daß im Begriff der Offenbarung ihr Sinn als eines die Grenzen des Menschlichen Ueberschreitenden intendiert ist, aber die Begrenztheit des Menschen wird in der Begrenztheit des für ihn Wißbaren gesehen, und zwar deshalb, weil unter dem Einfluß der antiken Tradition das Sein des Menschen selbst so verstanden ist, daß es im anschauenden Wissen, in der *θεωρία*, zu seiner höchsten Möglichkeit kommt. Die Seligkeit besteht in der Visio. Daher ist also die Offenbarung Mitteilung von Wissen, von Lehren, wobei Gott selbst als ein Seiendes vorausgesetzt ist, welches Objekt der Erkenntnis sein kann, wie das ja die Gottesbeweise deutlich zeigen.

In der *protestantischen Orthodoxie* liegt es ebenso. Zwar ist hier damit gebrochen, die höchste Möglichkeit des Menschen im Erkennen zu sehen; und der Glaube bedeutet nicht die Annahme von Lehren, sondern die fiducia gegenüber dem Wort von der Sündenvergebung. Aber der Offenbarungsbegriff ist nicht von diesem Grundverständnis aus theologisch entwickelt worden, sondern bleibt unter der Herschaft der Tradition, bestimmt durch den Begriff des Wissens, und die Offenbarung bleibt die übernatürliche Veranstaltung einer Wissensmitteilung. Der Offenbarungscharakter dieses Wissens ist also auch hier einerseits durch seinen Unterschied vom Vernunftwissen, durch seinen übernatürlichen Ursprung andrerseits gegeben.

In einer Zeit, *da die Vernunft ihrer selbst bewußt ward*, erkannte sie die Begrenzung, die ihr hier gegeben war, nicht an, d. h. sie sah, daß hier die Begrenztheit des Menschen gar nicht liege. Und es ist verständlich, daß, nachdem dies ehemals als die eigentliche Grenze des Menschen behauptet worden war (die Grenze des für ihn Wißbaren), und nachdem diese Grenze jetzt gefallen war, — daß man von einer Begrenztheit des Menschen zunächst überhaupt nicht mehr wußte. Der Begriff der Offenbarung mußte überflüssig werden oder seinen eigentlichen

Sinn verlieren. Spricht man im konsequenten Rationalismus von Offenbarung, so ist es die „natürliche Offenbarung", d. h. ein Widerspruch in sich selbst; denn von Offenbarung läßt sich nur als von übernatürlicher reden.

Das ist aber im Grunde nicht anders, wenn in *idealistisch-romantischer Spekulation* die „Offenbarung" nicht in der Welt als vorhandener und ihr Vernehmen nicht in dem rationalen Wissen um diese gesehen wird wie im platten Rationalismus, sondern, wenn Offenbarung bedeutet „das Hervortreten eines immer schon vorhandenen Ewigkeitsuntergrundes aller Erscheinungen im Bewußtsein, das Gewahrwerden von etwas, was immer schon wahr war, das Innewerden einer göttlichen Gegenwart, die immer schon hätte wahrgenommen werden können", „das Durchschimmern des immer vorhandenen göttlichen Urgrundes aller Erscheinungen durch die Erscheinungen" [4]). Man könnte sagen, daß hier der Jenseitscharakter der Offenbarung darin festgehalten wird, daß man einsieht: der Mensch ist nicht in seinem vorfindlichen Sosein in seiner Eigentlichkeit, und nicht die empirischen Fakten als solche können als Offenbarung gelten, sondern nur der in ihnen sich dokumentierende „Geist". Aber dieses Geistes wird der Mensch inne, indem er sich auf sich selbst als Geist besinnt und den „deus in nobis" findet; indem er sich aus seiner konkreten zeitlichen Existenz in sein überzeitliches Wesen flüchtet. Der Mensch bleibt bei sich selbst, und er spekuliert über die Identität von Sein und Bewußtsein, um außerhalb seiner auch sich selbst wiederzufinden.

Ein wirklicher Offenbarungsbegriff scheint sich dann wieder zu ergeben, wenn der Mensch sieht, daß sein Leben nicht auf der Vernunft, und wäre es der „Geist", steht; wenn er sich und sein Leben wieder als Rätsel erfaßt und so seiner Begrenztheit inne wird. Aus dem Gegensatz zum Rationalismus wiederum ist verständlich, wenn nun die Offenbarung als *das Irrationale* bezeichnet wurde. Daran ist offenbar richtig, daß die Ratio von sich aus nichts über die Grenzen des Menschen und das Jenseits

aussagen kann; aber ebenso falsch ist es, das Irrationale mit der Offenbarung gleichzusetzen und zu meinen, man rede von Gott, wenn man von Irrationalen redet. Sofern das „Irrationale" nicht nur ein rein formaler und damit auch rationaler Begriff ist, sofern damit wirklich das Rätsel des menschlichen Daseins bezeichnet sein soll, ist eben nichts anderes als dieser sein Rätselcharakter damit bezeichnet. Und solches Wissen für Gotteserkenntnis halten, heißt, Gott mit dem Teufel verwechseln. Aber freilich ist damit wieder die Möglichkeit gegeben, von Offenbarung zu reden, sofern eben von der Begrenztheit des Menschen geredet wird. Aber gerade dies, das Wissen um die Begrenztheit, um das Nein, um das Nichthaben, muß für den Begriff des Irrationalen bestimmend bleiben, und es darf nicht plötzlich (etwa von Gnaden der Religions-Psychologie) das Nichthaben als ein Haben erklärt werden. Wenn ich sehe, daß ich im Irrationalen stehe, so kann ich wieder mit Sinn nach der Offenbarung fragen; aber ich habe alles verdorben, wenn ich im Irrationalen die Offenbarung zu haben meine.

Das ist auch nicht anders, wenn man das Denken des Irrationalen ergänzt sein lassen will durch Gefühle, die den Menschen angesichts des Rätsels des Daseins ergreifen und erschüttern können: Kreaturgefühl, Gefühl des Numinosen u. dgl. Auch im Numinosen wird der Mensch nicht Gottes inne, sondern seiner selbst. Und er betrügt sich, wenn er das Numinose zum Gott erklärt, auch dann, wenn ihm dies furchtbare Erschauern ein beglückendes Erlebnis ist. Er fragt dann immer nur nach sich selbst und nicht wirklich nach dem Jenseits seiner. Dahinter steckt nichts als die *Romantik*, die das Irrationale mit dem Schöpferischen identifiziert, und deren Begriff des Schöpferischen vom künstlerischen Schaffen her genommen ist. Im Schaffen des Künstlers, das vom bewußten Gestalten durch Vernunft und Wille unterschieden scheint, meint sich der Mensch hinausgehoben über seine Grenzen, in denen er sich in Wissen und Wollen bewegt. Das Gefühl des Schöpferischen scheint Offenbarung zu sein.

Sinn verlieren. Spricht man im konsequenten Rationalismus von Offenbarung, so ist es die „natürliche Offenbarung“, d. h. ein Widerspruch in sich selbst; denn von Offenbarung läßt sich nur als von übernatürlicher reden.

Das ist aber im Grunde nicht anders, wenn in *idealistisch-romantischer Spekulation* die „Offenbarung“ nicht in der Welt als vorhandener und ihr Vernehmen nicht in dem rationalen Wissen um diese gesehen wird wie im platten Rationalismus, sondern, wenn Offenbarung bedeutet „das Hervortreten eines immer schon vorhandenen Ewigkeitsuntergrundes aller Erscheinungen im Bewußtsein, das Gewahrwerden von etwas, was immer schon wahr war, das Innewerden einer göttlichen Gegenwart, die immer schon hätte wahrgenommen werden können“, „das Durchschimmern des immer vorhandenen göttlichen Urgrundes aller Erscheinungen durch die Erscheinungen“ [4]). Man könnte sagen, daß hier der Jenseitscharakter der Offenbarung darin festgehalten wird, daß man einsieht: der Mensch ist nicht in seinem vorfindlichen Sosein in seiner Eigentlichkeit, und nicht die empirischen Fakten als solche können als Offenbarung gelten, sondern nur der in ihnen sich dokumentierende „Geist“. Aber dieses Geistes wird der Mensch inne, indem er sich auf sich selbst als Geist besinnt und den „deus in nobis“ findet; indem er sich aus seiner konkreten zeitlichen Existenz in sein überzeitliches Wesen flüchtet. Der Mensch bleibt bei sich selbst, und er spekuliert über die Identität von Sein und Bewußtsein, um außerhalb seiner auch sich selbst wiederzufinden.

Ein wirklicher Offenbarungsbegriff scheint sich dann wieder zu ergeben, wenn der Mensch sieht, daß sein Leben nicht auf der Vernunft, und wäre es der „Geist“, steht; wenn er sich und sein Leben wieder als Rätsel erfaßt und so seiner Begrenztheit inne wird. Aus dem Gegensatz zum Rationalismus wiederum ist verständlich, wenn nun die Offenbarung als *das Irrationale* bezeichnet wurde. Daran ist offenbar richtig, daß die Ratio von sich aus nichts über die Grenzen des Menschen und das Jenseits

aussagen kann; aber ebenso falsch ist es, das Irrationale mit der Offenbarung gleichzusetzen und zu meinen, man rede von Gott, wenn man von Irrationalen redet. Sofern das „Irrationale" nicht nur ein rein formaler und damit auch rationaler Begriff ist, sofern damit wirklich das Rätsel des menschlichen Daseins bezeichnet sein soll, ist eben nichts anderes als dieser sein Rätselcharakter damit bezeichnet. Und solches Wissen für Gotteserkenntnis halten, heißt, Gott mit dem Teufel verwechseln. Aber freilich ist damit wieder die Möglichkeit gegeben, von Offenbarung zu reden, sofern eben von der Begrenztheit des Menschen geredet wird. Aber gerade dies, das Wissen um die Begrenztheit, um das Nein, um das Nichthaben, muß für den Begriff des Irrationalen bestimmend bleiben, und es darf nicht plötzlich (etwa von Gnaden der Religions-Psychologie) das Nichthaben als ein Haben erklärt werden. Wenn ich sehe, daß ich im Irrationalen stehe, so kann ich wieder mit Sinn nach der Offenbarung fragen; aber ich habe alles verdorben, wenn ich im Irrationalen die Offenbarung zu haben meine.

Das ist auch nicht anders, wenn man das Denken des Irrationalen ergänzt sein lassen will durch Gefühle, die den Menschen angesichts des Rätsels des Daseins ergreifen und erschüttern können: Kreaturgefühl, Gefühl des Numinosen u. dgl. Auch im Numinosen wird der Mensch nicht Gottes inne, sondern seiner selbst. Und er betrügt sich, wenn er das Numinose zum Gott erklärt, auch dann, wenn ihm dies furchtbare Erschauern ein beglückendes Erlebnis ist. Er fragt dann immer nur nach sich selbst und nicht wirklich nach dem Jenseits seiner. Dahinter steckt nichts als die *Romantik*, die das Irrationale mit dem Schöpferischen identifiziert, und deren Begriff des Schöpferischen vom künstlerischen Schaffen her genommen ist. Im Schaffen des Künstlers, das vom bewußten Gestalten durch Vernunft und Wille unterschieden scheint, meint sich der Mensch hinausgehoben über seine Grenzen, in denen er sich in Wissen und Wollen bewegt. Das Gefühl des Schöpferischen scheint Offenbarung zu sein.

Trivialisiert ist dieser Offenbarungsbegriff in demjenigen *Liberalismus*, der rationalistische, idealistische und romantische Motive kombiniert und dabei den für die Romantik entscheidenden Gedanken fortfallen läßt, daß die Offenbarung im Augenblick des schöpferischen Verhaltens erlebt wird, und der meint, das Schöpferische als ein Vorhandenes in Welt und Geschichte konstatieren und beobachten zu können. Der Mensch und die Menschheit gilt hier ohne weiteres als schöpferisch; und was man an sittlichen Leistungen und an Kulturerscheinungen wahrnehmen kann, gilt als Offenbarung; die Bewegung der Geschichte aus dem „Dunkel" ins „Licht" gilt als Offenbarung; die „Persönlichkeit" mit ihrem Irrationalen gilt als Offenbarung. Also Offenbarung in Hülle und Fülle! Freilich das echte Motiv der Frage nach Offenbarung läßt sich auf die Dauer nicht zum Schweigen bringen. Es bleibt das dunkle Bewußtsein lebendig, daß Offenbarung doch etwas die Grenzen des Menschlichen Sprengendes, nicht platt zutage Liegendes sein muß, und — freilich in großer Bescheidenheit — wird nun *das Erlebnis* als Offenbarung namhaft gemacht. Das Erlebnis als das Innewerden von allem Guten, Wahren und Schönen; das Erlebnis, in dem man aus dem Alltag und — wie es scheint — den eigenen Grenzen herausgerissen wird und sich in den Fluten eines größeren, des göttlichen Lebens spürt.

In all diesen Versuchen, zu sagen, was Offenbarung sei, ist — auch wo er zur Sinnlosigkeit entstellt ist — *der Gedanke festgehalten, daß der Mensch durch Offenbarung zu seiner Eigentlichkeit kommt*, in der er ohne weiteres nicht ist, und auf die er sich zum mindesten erst besinnen muß. Es macht sich geltend, daß der Mensch sein Dasein als ein begrenztes versteht, aber als ein durch seine Begrenzung qualifiziertes, daß das Begrenztsein das Dasein erschreckt und ängstigt und in das Fragen versetzt. Und das Reden von Offenbarung will überall in irgendeiner Weise sagen, daß diese Begrenztheit eine vorläufige ist, daß die Grenze durchbrochen werden kann.

Im übrigen *differenzieren sich die verschiedenen Auffassungen von Offenbarung danach, wie der Mensch sich selbst versteht,* worin er die höchste Möglichkeit seines Seins sieht, in der er in seiner Eigentlichkeit ist. Ist wirklich *das* die *Begrenztheit des Menschen,* daß das für ihn *Wißbare* begrenzt ist? Daß sein Wissen ergänzungsbedürftig ist? Vielleicht gehört auch das dazu. Aber werden die Grenzen des Wissens nicht vom Menschen selbst immer weiter hinausgeschoben? — Oder ist die wirkliche Begrenztheit des Menschen die seiner *Individualität,* das Eingefangensein in seine eigenen kleinen Wünsche und Pläne, den Gesichtskreis seines Ich? Vielleicht gehört auch das dazu. Aber wird nicht auch diese Grenze vom Menschen selbst immer mehr hinausgeschoben? Kann er sich nicht dem Guten, Wahren und Schönen hingeben? wächst nicht in den Gemeinschaften, in denen er steht, sein Wille, das Bewußtsein von seiner Pflicht? und lernt er nicht sich und andere verachten, die den Anspruch der Humanitas nicht kennen? ist er nicht hier sein eigener Richter? — Oder ist die Begrenztheit die des *Erlebens*? die Tatsache, daß das Leben in der Regel alltäglich verläuft, ohne große „Erlebnisse"? Vielleicht gehört auch das dazu. Aber werden nicht auch diese Grenzen immer vom Menschen aus erweitert? Und spielen sich nicht andrerseits alle Erlebnisse innerhalb der Grenzen des Menschen ab? ist nicht *er* es, der erschauert und jauchzt, der lacht und weint? Und will nicht der, der radikal nach seiner Begrenztheit fragt und nach dem, was sie sprengt, gerade von sich los?

Entsprechend differenziert sich auch, worin *der Inhalt der Offenbarung* gesehen wird. In *Wissen und Lehre*? Vielleicht bekommt man in der Offenbarung auch etwas zu wissen. Aber es müßte doch wohl ein anderes Wissen sein, als was in Lehren besteht, die man akzeptieren und verwahren kann, die nur dadurch ihren Offenbarungscharakter erhalten, daß sie auf merkwürdige Weise in meinen Besitz gelangt sind. Müßte es nicht ein Wissen sein, das, *indem* ich es weiß, Offenbarung *ist* und

meine Begrenztheit aufhebt und mir Gott gegenwärtig macht? — Oder in *sittlicher Leistung und Kulturschöpfung*? Vielleicht ist auch das in der Offenbarung begründet. Aber im Anschauen der sittlichen Tat und der Kultur finden wir doch nur uns selbst wieder oder höchstens ein Bild dessen, was wir sein sollen und sein können. — Oder in *Erlebnissen*? Vielleicht gibt es ein Erleben in der Offenbarung. Aber auf unsere Erlebnisse gesehen: was wird in ihnen denn eigentlich offenbar? ist es nur der Augenblick des Rausches und Erschauerns, so daß wir im nächsten Augenblick die alten sind, die wir zuvor waren? so daß die Offenbarung, wenn sie vorüber ist, zum Bestande des menschlichen Daseins gehört, der uns bald nicht mehr interessiert? Oder liegt es nicht am Erlebnis als solchem, sondern an dem, was *im* Erlebnis offenbar wird? Ja, was ist dann dieses? — Etwa das *Numinose*? ja, hier wird im Erlebnis in der Tat etwas offenbar, aber nichts anderes als das Rätsel unseres Daseins, die Tatsache unserer Begrenztheit als das Unheimliche. Und verschleiern wir nicht gerade das, was hier offenbar wird, wenn wir dies faszinierend Unheimliche für Gott erklären?

III.

Fragen wir nach dem Begriff der Offenbarung im Neuen Testament, so werden wir zuerst fragen, wie hier der Mensch in seiner Begrenztheit gesehen ist. Und die nächste Antwort ist einfach: *der Mensch ist begrenzt durch den Tod*, den letzten, den eigentlichen Feind (1 Kr 15, 26). Und deshalb ist auch die weitere Antwort einfach: *die Offenbarung gibt Leben.*

„Was hülfe es einem, die ganze Welt zu gewinnen und sein Leben einzubüßen?

Denn was könnte einer als Kaufpreis für sein Leben geben?“ (Mk 8, 36 f.).

„Ich unglückseliger Mensch! wer wird mich erretten aus diesem Todesleibe?“ (Rm 7, 24).

Das Heil erlangen heißt „zum Leben eingehen“ (Mk 9, 43. 45 usw.) oder „das Leben erben“ (Mk 10, 17 usw.). Der rechte Weg ist der, der „zum Leben führt“ (Mt 7, 14). Und daß das

Leben offenbar ward, das eben verkündigt die christliche Botschaft: „Und das Leben ward offenbart, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart ward“ (1 Joh 1, 2). Die christliche Predigt ist „das Wort des Lebens“ (Phl 2, 16) oder „die Worte dieses Lebens“ (act 5, 20); sie ergeht „auf Grund der Hoffnung ewigen Lebens“ (Tit 1, 2; vgl. 3, 7). Man tut Buße zum Leben (act 11, 18), man glaubt zum ewigen Leben (1 Tim 1, 16), ist zu ihm berufen (1 Tim 6, 12). Denn Gott ist der, der die Toten erweckt (2 Kr 1, 9; Rm 4, 17), und Christus Jesus ist es, der „den Tod vernichtet, Leben aber und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat“ (2 Tim 1, 10); er ist der Führer zum Leben (act 3, 15). Er ist das Brot des Lebens, das Licht des Lebens, die Auferstehung und das Leben; wer an ihn glaubt, ihm nachfolgt, hat das Leben (Joh 6, 48; 8, 12; 11, 25; 14, 6; 3, 15 f. usw.). Wie durch Adam der Tod in die Welt kam, so durch Christus das Leben (Rm 5, 12—21). Einst stand am Ende allen Wirkens der Tod, jetzt ist das Ende das Leben (Rm 6, 21—23; vgl. 7, 7—8, 2; Gl 6, 8). Hätten wir nur im jetzigen Leben unsere Hoffnung auf Christus gesetzt, so wären wir übler dran als alle Menschen (1 Kr 15, 19); aber Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unsern Herrn Jesus Christus, so daß es heißen kann: der Tod ist verschlungen in den Sieg! Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? (1 Kr 15, 55. 57). Das Entweder-Oder, vor das die Predigt stellt, heißt Tod oder Leben (2 Kr 2, 16; 3, 6).

Der Tod also wird schlechthin als die Grenze des Menschen angesehen, und zwar nicht einfach in dem Sinne, daß mit ihm das Leben zu Ende ist, sondern daß er die Störung des ganzen Lebens ist. Ist er wirklich das Letzte, so ist das ganze Leben sinnlos (1 Kr 15, 32). Das Dasein empört sich gegen ihn und weiß, daß es als todverfallenes nicht in seiner Eigentlichkeit ist. Aber es hat von sich aus nicht die Möglichkeit, seiner Herr zu werden. Der Tod aber wird nicht in *dem* Sinne zum Problem ge-

macht, daß — wie etwa in der Stoa — gezeigt würde, er gehe uns nichts an, und man könne deshalb in einer inneren Haltung seiner Herr werden, in der Seelenruhe eine ideelle Unsterblichkeit gewinnen. Vielmehr: er *geht* uns etwas an, und wir können *nicht* seiner Herr werden. Also wird auch nicht eine *Idee* des Lebens offenbart, zu der man sich wissend verhielte; auch nicht so, daß dies wissende Verhalten das ganze Leben durchherrschte. Was Offenbarung heißen kann, kann nur den Sinn haben, den Tod zunichte zu machen. Denn was sollte sonst so heißen? Ein merkwürdiges Wissen über Welt und Gott? was hilft mir im Tode alles, was ich weiß? Leistung und Schöpfung? alles verfällt dem Tode, ich selbst zuerst. Erlebnisse? sie retten mich nicht vom Tode. Das Numinose? ja, was ist es anders als eben der Tod selbst? Offenbarung kann nur das Geschenk des Lebens sein, das den Tod überwindet.

Dieser Sinn von Offenbarung ist wohl zu verstehen. Aber das Neue Testament sagt nicht nur, daß solche Offenbarung sein müsse, sondern auch, daß sie sei. Aber wie? Offenbarung ist ein *Geschehen,* das den Tod vernichtet, nicht eine Lehre, daß er nicht sei [5]). Aber ein Geschehen nicht *innerhalb* des menschlichen Lebens, sondern *von außen hinein* und deshalb auch nicht konstatierbar innerhalb dieses Lebens. *Das „ewige Leben" ist kein Phänomen dieses Lebens*; es besteht weder in Unsterblichkeit — die Christen sterben auch —, noch in Geistigkeit oder Innerlichkeit. Es ist weder mit den Augen noch mit dem Bewußtsein oder Gefühl wahrzunehmen. Man kann nur daran glauben. Es wird sich in der Auferstehung der Gestorbenen dokumentieren; es ist also zukünftig, und man hat es in der Hoffnung. Aber ist es etwa als ein zukünftiges innerweltliches Phänomen gedacht? Sodaß es die Erfüllung der natürlichen Sehnsucht wäre, in der der Mensch sich selbst festhalten will bei dem, was er ist? die Verlängerung dessen, was jetzt so „leben" heißt? Offenbar nicht; denn es ist in gewissem Sinne schon Gegenwart. Es ist schon Wirklichkeit durch Christi Aufer-

stehung; der Tod ist schon besiegt. Denn in gewissem Sinne sind die Glaubenden schon gestorben und damit schon lebendig geworden. „Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen" (Kl 3, 3).

> „Ist einer in Christus, so ist er ein neues Geschöpf.
> Das Alte ist vergangen; siehe, es ward neu" (2 Kr 5, 17).

Und der johanneische Jesus kann sprechen:

> „Ich bin die Auferstehung und das Leben.
> Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist;
> Und jeder, der lebt und an mich glaubt,
> Wird in Ewigkeit nicht sterben" (Joh 11, 25 f.).

Aber ist das Gesagte richtig? *wird nicht das neue Leben doch in bestimmter Weise offenbar*? Haben wir nicht die Erstlingsgabe, das Unterpfand, den Geist (Rm 8, 23; 2 Kr 1, 22; 5, 5)? Lehrt er nicht „Vater" rufen (Rm 8, 16; Gl 4, 7)? lehrt er nicht beten (Rm 8, 26 f.)? Wirken nicht die Geistesgaben in der Gemeinde (1 Kr 12)? Gibt es nicht ein neues Wissen, das die Tiefen Gottes erforscht (1 Kr 2, 10—16) und beurteilen kann, was gut und böse ist (Rm 12, 2; Phl 1, 9 f.)? Gibt es nicht die Frucht des Geistes im sittlichen Wandel (Gl 5, 22 f.)?

Gewiß; aber was die Wunder und Zeichen, die seltsamen Wirkungen des Geistes betrifft: sie sind ebenso zweideutig wie Jesu eigene Wunder, die ihm den Vorwurf des Teufelsbündnisses zuziehen (Mk 3, 22). Auch der Antichrist wirkt mit allen möglichen trügerischen Machterweisen, Zeichen und Wundern (2 Th 2, 9); und der Satan kann sich in einen Lichtengel verkleiden (2 Kr 11, 14). Deshalb ist es Wahnsinn, sich der Geist-Erweise zu rühmen (2 Kr 11—12). Und das Wissen und Urteilen des Glaubenden ist gerade nicht ein sicherer Besitz, mit dem er ausgestattet wäre, sondern ist nur dem gegeben, der wirklich einen neuen Wandel führt in Demut und Liebe (1 Kr 3, 1—3; 8, 1—3; Rm 12, 2; Phl 1, 9). Und der christliche Wandel ist kein Faktum, das vor Augen läge, auf das man hinweisen, bei dem man sich beruhigen kann. Sondern er steht dauernd unter

dem Imperativ (Rm 6), ist nur wirklich als eine gefährdete und jeweils neu ergriffene Möglichkeit. Der Glaubende kann sich nicht auf sein „gutes Gewissen" berufen (1 Kr 4, 4); er steht im Kampf mit dem Fleisch (Rm 8, 13; Gl 5, 16—25). Man kann sich nicht auf das *Faktum* des Kampfes berufen, als sei eben dies die Garantie für das neue Leben. Denn dann würde man den Kampf nicht ernst nehmen. Der Glaubende steht *innerhalb* des Kampfes, nicht außerhalb, so daß er schon den Kampf als Sieg buchen könnte. Steht er aber im Kampf, so ist der Ausgang unsicher, soweit er auf sich blickt (1 Kr 10, 12); der Satan liegt auf der Lauer (1 Kr 7, 5; 2 Kr 2, 11; 1 Th 3, 5; Eph 6, 11; 1 Pt 5, 8).

Sicher ist der Sieg nur als der Sieg Christi.

> „Wer wird Anklage erheben gegen die Auserwählten Gottes?
> Gott, der uns gerecht macht?
> Wer ist's, der uns verdammt?
> Christus Jesus, der für uns gestorben, vielmehr der auferstanden ist?
> Der zur Rechten Gottes ist?
> Der auch für uns eintritt? . . .
> Nein, in diesem allen sind wir Sieger durch den, der uns geliebt hat!"
> (Rm 8, 33—37).

Das bedeutet aber: *alles gilt nur unter der Voraussetzung des Glaubens,* aber nicht des Glaubens als einer menschlichen Haltung, einer Seelenverfassung, sondern des Glaubens *an* ein Geschehen, *an* Jesus Christus, den für uns Gestorbenen und Auferstandenen.

Der Glaube vermag nicht nur jene Wunder und Zeichen zu bewirken, sondern er allein vermag sie auch zu sehen als Zeichen des Lebens, als Erstlingsgabe des Geistes. Der Glaube ist die Kraft des neuen Wandels nicht nur, sondern er allein vermag auch zu sehen, daß in jenem Kampfe zwischen Geist und Fleisch trotz der Niederlagen des Menschen der Geist doch der Sieger bleibt. Der Glaube vermag die Paradoxie zu ertragen, daß das neue Leben jetzt gar nicht als Leben erscheint, sondern im Gegenteil als gesteigerter Tod:

„Wir haben aber diesen Schatz in irdenen Gefäßen,
damit die überschwengliche Kraft die Gottes sei und nicht unsere.
Allenthalben sind wir bedrängt, aber nicht erdrückt,
ratlos, aber nicht verzweifelt,
verfolgt, aber nicht verlassen,
niedergeworfen, aber nicht vernichtet.
Stets tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe umher,
damit auch das Leben Jesu an unserm Leibe offenbar werde.
Denn beständig werden wir bei Leibesleben in den Tod dahingegeben um Jesu willen,
damit auch das Leben Jesu an unserm sterblichen Fleisch offenbar werde“ (2 Kr 4, 7—11).

„Als die Verführer und doch wahrhaftig,
als die Unbekannten und doch bekannt,
als die Sterbenden, und siehe: wir leben,
als die Gezüchtigten und doch nicht getötet,
als die Trauernden und doch allezeit fröhlich,
als die Armen und die doch viele reich machen,
als die nichts haben und die doch alles besitzen“ (2 Kr 6, 9—10).

„Viel lieber will ich mich darum meiner Schwachheiten rühmen, damit sich die Kraft Christi auf mich niederlasse.
Darum sage ich Ja! zu Schwachheiten, Mißhandlungen, Nöten, zu Ver folgungen und Bedrängnissen um Christi willen.
Denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark“ (2 Kr 12, 9 f.).

Sonst aber ist es Wahnsinn, sich seiner Leistungen, Erlebnisse und Wundertaten zu rühmen (2 Kr 11—12). Paulus redet von ihnen, nicht als könnte er sich selbst auf sie beziehen; er kann sie nur um der Leser willen nennen aus einem bestimmten Anlaß, nämlich um sich den Lesern verständlich zu machen.

Der Friede, den Jesus gibt, ist ein anderer als der der Welt (Joh 14, 27); innerhalb der Welt besteht er in Angst und Bedrängnis; Friede ist er nur in ihm (Joh 16, 33). Die Welt wird sich freuen, und die Jünger werden weinen (Joh 16, 20).

Die Offenbarung besteht also in nichts anderem als in dem Faktum Jesus Christus. Sein Kommen als solches wird als die Offenbarung bezeichnet. Indem er gesandt wurde, ward das Leben offenbart (1 Joh 1, 2); er „ward offenbart“ (1 Joh 3, 5. 8; vgl. 4, 9; 1 Pt 1, 20; Hbr 9, 26); er „ward offenbart im Fleisch“ (1 Tim 3, 16). Aber andrerseits steht seine Offenbarung noch bevor

(1 Joh 2, 28; 1 Pt 5, 4; Lk 17, 30), und man wartet auf sie (1 Kr 1, 7; 1 Pt 1, 13). Sie ist also jetzt eine *verhüllte Offenbarung*. „Niemand tut etwas im Verborgenen und beansprucht eine öffentliche Person zu sein! Treibst du solche Dinge, so offenbare dich der Welt!“ — so werfen die verständnislosen Brüder Jesu ihm vor (Joh 7, 4 f.). Die „Welt“ weiß eben nicht, daß die Offenbarung für sie ein Verborgenes ist; sie verlangt eine Demonstration. Die Welt kann den Geist nicht empfangen; denn sie sieht und kennt ihn nicht (Joh 14, 17); sie kann den Auferstandenen nicht schauen (Joh 14, 22 f.).

Verhüllt ist deshalb auch das Leben, das doch durch ihn offenbart worden ist. Der Schatz ist in irdenen Gefäßen; das Leben Jesu trägt der Apostel an seinem Leibe umher, indem er das Sterben umherträgt (2 Kr 4, 7—11, s. o.). Wir müssen selbst erst offenbar werden; denn noch ist unser Leben mit Christus in Gott verborgen (Kl 3, 3 f.). „Wir sind jetzt Kinder Gottes, und doch ist noch nicht offenbart, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn er offenbart wird, wir ihm gleich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh 3, 2). „Ich glaube ja, daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten gegenüber der Herrlichkeit, die für uns offenbart werden soll. Denn die Sehnsucht der Schöpfung harrt nur auf die Offenbarung der Söhne Gottes“ (Rm 8, 18 f.).

Aber was ist denn nun eigentlich offenbar? Die Antwort, daß die Offenbarung in der Sendung Jesu, seiner Fleischwerdung, seinem Tod und seiner Auferstehung geschehen sei, besteht sie in etwas anderem als einem Mythos? Ist das Leben noch verhüllt, — inwiefern betrifft dann das ganze Heilsgeschehen *mich*? redet es überhaupt von *meiner* Wirklichkeit? ist dies Leben wirklich *mein* Leben?

Und inwiefern ist eigentlich etwas offenbar? Wie ist das Heilsgeschehen sichtbar? Doch so wenig als kosmisches Ereignis wie als inneres Erlebnis! Nun, es ist *offenbar als Verkündigung, im Wort*[6]).

Merkwürdig ist es in der Tat, daß eben die *Verkündigung* auch als die *Offenbarung* bezeichnet wird. Inwiefern nämlich wird das Leben Jesu offenbar, wenn Paulus das Sterben Jesu an seinem Leibe umherträgt (2 Kr 4, 10 f., s. o. S. 25)? Darin, daß er predigt und seine Predigt Glauben findet. Das Wirken des Paulus beruht auf seinem Glauben; weil er glaubt, *redet* er (2 Kr 4, 13), und deshalb wirkt der Tod (nämlich das Sterben Christi) in ihm, sofern er in seinem Wirken sich selbst preisgibt, und eben deshalb wirkt das Leben in den Hörern, sofern sie glauben (2 Kr 4, 12). Er, Paulus, ist also für die Hörer zum Christus selbst geworden; aber nicht weil er vergottet wäre und von ihnen als Pneumatiker angestaunt würde, sondern weil er ihnen predigt. „Für Christus (vielleicht ist sogar zu übersetzen: „an Stelle Christi") also wirken wir, dergestalt, daß Gott durch uns ruft! Wir bitten euch für Christus (oder: „an Christi statt"): laßt euch mit Gott versöhnen!" (2 Kor 5, 20). Daher kann Paulus das Jetzt, in dem die Predigt den Hörer trifft, als das eschatologische Jetzt der Heilsoffenbarung bezeichnen: „Siehe, jetzt ist die willkommene Zeit! siehe, jetzt ist der Tag des Heils!" (2 Kr 6, 2). Wie Gott sein Licht dem Apostel hat aufstrahlen lassen, so läßt der Apostel die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitze Christi aufleuchten (2 Kr 4, 6).

Das ist das Thema des ganzen ersten Teils des zweiten Korintherbriefs: wenn Paulus das *Wort* verbreitet, so verbreitet er das *Leben* (2 Kr 2, 14—6, 10). Gott offenbart durch den Apostel den Duft seiner Erkenntnis an jedem Ort; Christi Wohlgeruch ist der Apostel für die Geretteten wie für die Verlorenen: den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den andern ein Duft vom Leben zum Leben (2 Kr 2, 14—16). Der Charakter seines Wirkens ist eben deshalb *Offenheit*, *Unverhülltheit*; so entspricht es dem neuen Bunde als dem des *Lebens*, während der alte Bund als der des *Todes* eben durch *Verhülltheit* charakterisiert war (2, 17—3, 18). Wie also Gottes Heilstat eben Offenbaren ist, so ist auch der Sinn des apostolischen Wirkens Offenbaren

(4, 1—6). Aber diese in der Predigt sich vollziehende Offenbarung ist insofern eine paradoxe, als allerdings für den Blick des natürlichen Menschen nicht Leben, sondern nur Tod am Tage liegt. Das Leben ist verhüllt in das Sterben Christi; es ist nie ein aufweisbares Weltphänomen, man „hat" es nie im Schauen, sondern nur im Glauben (4, 7—5, 10). Vor Gottes Auge ist die durch die Predigt vollzogene Offenbarung eine eindeutige, vor den Augen der Menschen aber eine zweideutige, weil sich die Predigt an das Gewissen der Hörer adressiert, also ihre Entscheidung herausfordert und damit für den Unglauben verhüllt bleibt (5, 11—15; vgl. 4, 2; 2, 15 f.); dieser ihr Charakter aber entspricht ganz dem Charakter Christi, der auch nicht so verstanden werden darf, wie er vor Augen liegt („dem Fleische nach"). Wie Christus, so muß also der predigende Apostel selbst verstanden werden, als der, der gerade im Tode Leben offenbart (5, 16—6, 10).

Die nachpaulinische Literatur hat diesen Gedanken festgehalten. Das Johannesevangelium hat Jesus einfach mit dem Wort gleichgesetzt. Nach der unechten Doxologie des Römerbriefs wird das Geheimnis, das ewige Zeiten verschwiegen war, im *Kerygma* offenbart (Rm 16, 25 f.), und der Verf. des Kolosserbriefs setzt *das verkündigte Gotteswort* dem Geheimnis gleich, das Aeonen und Generationen verborgen war, jetzt aber den Heiligen offenbart ward (Kl 1, 25 f). Daß Christus den Tod vernichtet, Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat, ist geschehen durch das *Evangelium*, zu dessen Herold, Bote und Lehrer der Apostel eingesetzt ist (2 Tim 1, 9 f.). Wie von der Offenbarung des *Lebens* geredet werden kann, so kann auch gesagt werden, daß Gott zur rechten Zeit sein *Wort* geoffenbart hat in der *Predigt*, mit der der Apostel betraut ist (Tit 1, 3). Das entspricht alles dem paulinischen Gedanken, daß Gottes Heilstat darin besteht, daß er den „*Dienst* der Versöhnung" oder das „*Wort* von der Versöhnung" eingesetzt hat (2 Kr 5,

18 f.), und daß das *Evangelium* die „Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden" ist (Rm 1, 17).

„Für jeden Glaubenden!" Denn das ist ja die Eigentümlichkeit dieser Lebensoffenbarung, daß sie weder eine Idee des Lebens „offenbart", noch — als das Geschehen, das sie ist — das „Leben" als ein vorfindliches Weltphänomen produziert, sondern daß sie ein Geschehen ist, das ebensowohl die Möglichkeit hat, Tod wie Leben zu verbreiten (2 Kr 2, 15 f.; 4, 2 f.). Sie offenbart das Leben dort, wo sie *Glauben* findet (2 Kr 2, 14—6, 10). Deshalb kann auch geradezu gesagt werden, daß der Glaube offenbart wird: „Bevor der Glaube kam, waren wir Gefangene unter dem Gesetz, in Haft gehalten für den Glauben, der da geoffenbart werden sollte" (Gl 3, 23). In gleichem Sinne kann der Hebräerbrief sagen, daß einst der „Weg zum Heiligtum" noch nicht „geoffenbart" gewesen sei (Hbr 9, 8); und wie der johanneische Jesus sagen kann, daß *er* die Welt besiegt hat (Joh 16, 33), so kann die Gemeinde bekennen, daß ihr *Glaube* es ist, der die Welt besiegt hat (1 Joh 5, 4).

Was im Neuen Testament unter *Offenbarung* verstanden ist, kann nur deutlich werden, wenn beide Reihen von Aussagen festgehalten und aufeinander bezogen werden: 1. offenbart ist das Leben, ist Christus, 2. offenbart ist das Wort der Verkündigung und der Glaube.

Die erste Reihe macht deutlich: Offenbarung ist nicht Aufklärung, Wissensmitteilung, sondern ein Geschehen; die zweite Reihe macht ebenso deutlich: das Offenbarungsgeschehen ist nicht ein außerhalb unser sich vollziehender kosmischer Vorgang, von dem das Wort nur die Mitteilung brächte (so daß es nichts anderes als ein Mythos wäre). Die Offenbarung muß also ein uns unmittelbar betreffendes, an uns selbst sich vollziehendes Geschehen sein, und das Wort, das Faktum des Verkündigtwerdens, gehört selbst zu ihr. Die Predigt ist selbst Offenbarung und redet nicht nur von ihr, so daß sie einen Inhalt vermittelte, den man verstehen oder zu dem man sich wissend verhalten kann,

um damit die Offenbarung zu „haben". Indem die Predigt etwas mitteilt, redet sie zugleich an; sie wendet sich an das Gewissen des Hörers, und wer sich nicht angeredet sein läßt, versteht auch das Mitgeteilte nicht. Er ist blind (2 Kr 4, 4), und für ihn ist die Offenbarung verhüllt (2 Kr 4, 3).

Ist der primäre Sinn von Offenbarung jedenfalls der, daß Gott etwas *tut*, so ist dabei der Sinn dieses Tuns bzw. Geschehens als eines von *Gott* her sich vollziehenden streng festgehalten, indem dies Geschehen nicht als ein innerweltliches Faktum — sei es von den größten kosmischen Dimensionen — behauptet wird, sondern eben als ein „eschatologisches", d. h. als ein solches, in dem die Welt ihr Ende findet. Deshalb kann es nie zu einem vorfindlichen Ereignis in der Vergangenheit werden, sondern sosehr es in der Zweideutigkeit steht, als ein solches verstanden zu werden, sosehr man nach dem „historischen Jesus" fragen kann, nach dem „Christus dem Fleische nach" (2 Kr 5, 16), sosehr man seine natürliche Herkunft feststellen kann (Joh 6,42; 7, 27 f.), — so sehr ist es in seinem eigentlichen Charakter nur verstanden, wenn es *als in der Gegenwart, je meiner Gegenwart, sich Vollziehendes* verstanden wird [7]). Die Art seiner Vergegenwärtigung aber ist die Predigt, die aber nicht vergegenwärtigt in der Weise des Mitteilens von etwas Vergangenem, des Erinnerns daran, sondern als Anrede [8]). Sowenig die Predigt, als bloße vermittelnde Mitteilung von Vergangenem gedacht, verstanden wäre, so wenig wäre andererseits das Heilsfaktum verstanden, wenn es als ein irgendwo und irgendwann vorhandenes isoliertes und der Vermittlung bedürftiges Faktum gedacht wäre. Wie die Predigt selbst zum Heilsfaktum gehört, so ist auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt das, was es ist. Es gibt also auch für den Hörer nicht einen Weg zurück hinter die Predigt, sei es zu einem „historischen Jesus", sei es zu einem kosmischen Vorgang, der sich irgendwo und irgendwann abgespielt hat. Vielmehr spielt sich für ihn alles Entscheidende in seiner Gegenwart ab: „jetzt ist der Tag des Heils". Im gegenwärtigen Wort

trifft die Offenbarung den Menschen, und damit geschieht sie an ihm, ob er es versteht oder nicht. Gläubige wie Ungläubige sind durch das Geschehen qualifiziert; die Entscheidung ist für sie gefallen: zum Leben oder zum Tode.

Johannes drückt das so aus: Jesus ist die Krisis; wer an ihn glaubt, ist aus dem Tode in das Leben hinübergeschritten; wer nicht glaubt, ist gerichtet (3, 18; 5, 24). Die Paradoxie tritt bei Johannes am stärksten hervor: Jesus ist gesandt als Offenbarer; und was offenbart er? *Daß* er gesandt ist als Offenbarer. Das soll man glauben und darin das Leben haben. Er offenbart also das Leben; aber nicht so, daß er es einsichtig macht oder nur vermittelt und den Weg zu ihm öffnet, sondern so, daß er es selbst ist, der Weg und das Leben zugleich (14,6)[9]. Wie ist das Rätsel zu verstehen? Gar nicht, so lange die Betrachtung außen bleibt. Sie muß dann diese Sätze als einen vollendeten Zirkel ansehen. Außerhalb des Glauben ist die Offenbarung nicht sichtbar; es wird nicht etwas geoffenbart, *woraufhin* man glaubt. Erst *im* Glauben erschließt sich der Gegenstand des Glaubens; deshalb gehört der Glaube zur Offenbarung selbst.

Ist durch die Offenbarung als ein Geschehen von Gott her der Tod vernichtet und das Leben geoffenbart, so ist das Leben nicht als eine Zuständlichkeit gedacht, in der wir uns vorfinden, sondern als *eine Seinsweise, die wir im Glauben ergreifen*. Das aber muß dadurch noch deutlicher gemacht werden, daß gezeigt wird, wie als Inhalt der Offenbarung noch weitere Größen bezeichnet werden können. Paulus nennt das Evangelium deshalb eine Kraft Gottes zum Heil, weil in ihm „offenbart wird *die Gottesgerechtigkeit* aus Glauben für Glauben“ (Rm 1, 16 f.). Ohne das Gesetz ist die vom Gesetz und den Propheten bezeugte „Gottesgerechtigkeit offenbart worden“ (Rm 3, 21). Sachlich kann nichts anderes damit gesagt sein, als daß das Leben offenbart würde; denn „Gerechtigkeit“ und „Leben“ stehen in Parallele. Der Mensch hat zu wählen, ob er ein „Knecht der Sünde“ sein will „zum Tode“, oder ein „Knecht des Gehorsams“ (= des

Glaubens) „zur Gerechtigkeit". Die einstige Knechtschaft unter die Sünde brachte als Ende den Tod, die Knechtschaft unter Gott bringt als Ende das ewige Leben (Rm 6, 16 und 21 f.). Ebensowenig ist etwas anderes damit gesagt, als daß Christus offenbart ward, denn er ist unsere „Gerechtigkeit" (1 Kr 1, 30) und er ist in gleicher Weise wie das Evangelium „Gottes Kraft" (1 Kr 1, 24).

Gottesgerechtigkeit bedeutet die von Gott zugesprochene Gerechtigkeit, die Freisprechung des Menschen von der Sünde. Sachlich ist also das gleiche gesagt, wenn es in der johanneischen Sprache heißt, daß Jesus „offenbart ward, um unsere Sünden wegzunehmen", oder „um die Werke des Teufels zu zerstören" (1 Joh 3, 5. 8).

Um das Gesagte zu verstehen, muß geklärt werden, was *Sünde* bedeutet. Ist die neue Seinsweise nach Paulus durch den Glauben charakterisiert, so die alte durch das Gesetz (Gl 3, 23). Das Gesetz aber führte zur Sünde (Rm 5, 20; 7, 14 ff.; Gl 3, 19. 22). Inwiefern? Sünde ist nicht primär Unmoral; Paulus entwickelt im Gegenteil, daß Sünde *sekundär* Unmoral ist. Sie ist das als Folge der Ursünde, daß der Mensch nicht Gott die Ehre gibt (Rm 1, 21). Von da aus ist verständlich, daß gerade das Gesetz den Aeon der Sünde charakterisiert: das Gesetz, das Gehorsam verlangt, ist von den Juden zum Mittel der Selbstverherrlichung, des Selbstruhmes mißbraucht worden. Sie haben den Gehorsam zur Leistung umgedeutet und bilden sich ein, ihr Sein vor Gott selbst sichern zu können, ihre Gerechtigkeit durch ihre Leistung herstellen zu können. „Sie verkannten die Gottesgerechtigkeit, suchten ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und gehorchten der Gottesgerechtigkeit nicht" (Rm 10, 3). Sich von sich selbst her verstehen und sich durch das, was man herstellt, durch die eigene Leistung, sichern (also nicht eine minderwertige Moral), das ist die Ursünde; das Sich-rühmen und das Selbstvertrauen des natürlichen Menschen ist es.

Paulus nennt das: auf das Fleisch sein Vertrauen setzen (Phl 3, 2—11).

Denn eben dies ist das Wesen des *Fleisches*: das Wesen des Menschen, der sich aus sich selbst versteht, der sich durch sich selbst sichern will. Wer etwa als Glaubender noch das Gesetz übernehmen will, für den ist Christus umsonst gestorben; denn eben damit dokumentiert er, daß er ein Sünder ist; er hat „im Geist" angefangen, um „im Fleisch" aufzuhören (Gl 2, 17—21; 3, 3). Das Sich-rühmen nach dem Fleisch ist gerade das Vertrauen auf die eigene Leistung (2 Kr 11, 18). Die Gegner, die Paulus in Korinth bekämpft, die ihren Kampf mit Fleischeswaffen führen (2 Kr 10, 4), sind die, die sich rühmen, die ihre Leistungen mit denen anderer vergleichen, die sich selbst empfehlen, die eine Legitimation verlangen, die also meinen, daß eine vorfindliche Leistung den Menschen ausweist (2 Kr 10—13). Denn die Sünde der Juden wiederholt sich beim Pneumatiker, der vergessen hat: „Was aber hast du, das du nicht empfangen hättest? und hast du es empfangen, wie rühmst du dich als einer, der nicht empfangen hat?" (1 Kr 4, 7). Der wirklich Glaubende achtet all das, was er vorweisen könnte, für Schaden (Phl 3, 7 f.); er hat sein Vertrauen allein auf Gott gesetzt, der die Toten aufweckt (2 Kr 1, 9); er rühmt sich allein des Kreuzes Christi (Gl 6, 14) und deshalb im Blick auf sich selbst nur seiner Schwachheit (2 Kr 12, 9).

Das also ist die Sünde: die Empörung gegen Gott, das Vergessen, daß der Mensch Geschöpf ist, das Sich-selbst-mißverstehen und Sich-an-Gottes-Stelle-setzen. Genau so bei Johannes. Hier ist der entscheidende Begriff, der dem paulinischen Fleisch-Begriff entspricht, der Begriff *Welt*. Die Welt ist bei Johannes die Menschheit, die sich selbst konstituiert und stolz auf das ist, was sie hat und tut; die Welt des gesunden Menschenverstandes mit ihren Idealen und Normen, ihrer Tradition und ihrem Wissen; die Welt der verfügbaren Möglichkeiten, die mit anderen Möglichkeiten nicht rechnet, und die für lächerlich und

absurd hält, was sie nicht versteht. Sie weiß nicht, daß sie durch Gott begrenzt ist, und deshalb kennt sie ihn nicht, auch wenn sie ihn zu kennen meint. Das ist ihre Sünde [10]).

Diese fleischliche Menschheit, diese Welt steht unter dem *Tode*. Denn Tod und Sünde stehen in einem merkwürdigen Zusammenhang: Die Sünde ist des Todes Stachel (1 Kr 15, 56); durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen (Rm 5, 12 ff.). Denn die Sünde hält ja das für sicher, was unsicher ist; das für zuverlässig, was vorläufig ist. Indem sich der Mensch aus dem versteht, was er leistet und herstellt, indem er so sein gott-*loses* Sein für sein eigentliches endgültiges Sein hält, wird er damit gestraft, das auch der Tod, dem dieses Sein verfallen ist, für ihn den Charakter des Eigentlichen, Endgültigen erhält. Indem er sich an sich selbst in seiner Vorläufigkeit festhalten will, entgleitet er sich. Wer sich wieder als vorläufig verstehen und sich in seiner Vorläufigkeit preisgeben könnte, für den könnte das Sterben wieder seinen Charakter der Vorläufigkeit gewinnen. Wer sich aber am Vorläufigen festhält, der ist immer schon vergangen. Die Ungläubigen sind tot in ihren Sünden (Kl 2, 13; Eph. 2, 1. 5).

Welchen Sinn hat also *die Gottesgerechtigkeit, die Sündenvergebung*? Sie kann natürlich nicht im Erlaß der moralischen Verfehlungen bestehen, so daß das Problem der „Sünden nach der Taufe" sich im Ernst erheben könnte. Sie besteht darin, daß *das ursprüngliche Schöpfungsverhältnis wiederhergestellt wird*, daß der Zusammenhang der Sünde, in dem ich immer schon stehe, der Zusammenhang des Fleisch-seins, des Welt-seins abgebrochen wird, daß die alte Offenbarung wieder sichtbar gemacht wird.

Denn die Offenbarung in Christus ist nicht die erste. Man konnte Gott schon früher kennen. Das „Wort" war von jeher das „Licht" der Menschen (Joh 1, 4). Inwiefern? Weil das Wort der Schöpfer war, weil nur im Wort die Schöpfung ihr Leben hatte. Dieses Leben war das Licht der Menschen, d. h. im Wissen um ihre Geschöpflichkeit würde die Welt um Gott

gewußt haben. Dies Licht, dies Wissen um Gott, ist natürlich nicht eine kosmologische oder theologische Theorie, sondern ist ein Sich-selber-verstehen in der Anerkennung des Schöpfers. Aber an die Stelle solchen Wissens hat die Welt ihr Wissen um das, was sie tut und hat, gesetzt. Ihr Nichtwissen hat den Charakter des Vergessenhabens. Der Mensch hat vergessen, woher er kommt; er versteht sich aus dem, was er macht, während er sein Sein immer aus dem hat, woher er kommt. — Ebenso lehrt Paulus (in stoischer Terminologie): der Mensch hätte angesichts der Welt deren Charakter als Schöpfung erkennen und Gott die Ehre geben sollen; er ist den umgekehrten Weg gegangen.

Es gibt also eine „*natürliche Offenbarung*", oder es *gab* sie wenigstens. Aber sie ist nicht ein einfach vor Augen liegender Tatbestand, und das Wissen um sie ist nicht ein Weltwissen, eine theistische Gottesanschauung, sondern es ist ein Wissen des Menschen um sich selbst, ein Verstehen seiner selbst als Geschöpf und so ein Gott die Ehre Geben. Diese Möglichkeit war speziell dem Juden eröffnet im Gesetz, in dem täglich der Anspruch Gottes an ihn herantrat, er täglich darauf hingewiesen wurde, daß er nicht durch sich selbst und für sich selbst da ist, sondern daß sein Sein begrenzt ist durch den Anspruch, unter dem er steht.

Der Mensch aber hat sich mißverstanden und sich an Gottes Stelle gesetzt. Und jeder Mensch kommt schon her aus einer Geschichte, die durch dies Mißverständnis beherrscht ist; er kommt aus der Lüge, er ist durch das Fleisch bestimmt, dessen Macht er nicht brechen kann. Würde er es wähnen, so würde er ja gerade dann meinen, sein Sein selbst in der Hand zu haben, und würde damit die Ursünde wiederholen. Eine andere Möglichkeit gibt es nur, wenn die Möglichkeit gegeben wird, daß der Mensch von anderswoher in seine Gegenwart kommt als aus der Lüge, der Sünde. Daß diese Möglichkeit gegeben ist, sagt *die Botschaft von Christus.*

Christus ist — nach Paulus — der „zweite Mensch“ oder der „letzte Adam“ (1 Kr 15, 21 f., 45—49; Rm 5, 12—19), der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ (Rm 8, 29); er ist der, der eine neue Menschheit beginnt, mit dem der neue Aeon anfängt. „In Christus sein“ heißt „ein neues Geschöpf sein“ (2 Kr 5, 17); „im Geiste sein“ heißt in dieser neuen Seinsweise, in dieser neuen Geschichte stehen, die durch Christus, d. h. durch die in ihm von Gott vollzogene Versöhnung, durch die Vergebung der Sünde geschaffen ist. Oder johanneisch ausgedrückt: Jesus ist die Krisis; sein Kommen ist die Wende der Aeonen; der Fürst dieser Welt ist gerichtet. Wer an Jesus als den von Gott Gesandten glaubt, gehört nicht mehr zur „Welt“, sondern ist aus dem Tode ins Leben hinübergeschritten.

Aber dieses: zum neuen Aeon gehören, im Leben sein, ist nicht ein neuer Naturzustand, in dem etwa das Sterben aufgehört hat. *Das Leben ist immer nur in der Hoffnung gegeben.* „Denn in der Hoffnung haben wir das Heil. Hoffnung auf das, was vor Augen liegt, ist aber keine Hoffnung; denn was einer sieht, wie kann er darauf hoffen? Wenn wir aber auf das hoffen, was wir nicht sehen, so warten wir in Beharrlichkeit“ (Rm 8, 24 f.). „Denn im Glauben führen wir unsern Wandel, nicht im Schauen“ (2 Kr 5, 7). So betet der johanneische Jesus für die Seinen: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt herausnimmst, sondern daß du sie (in der Welt) vor dem Bösen bewahrst“ (Joh 17, 15). Deshalb steht das neue Leben unter dem Imperativ (Rm 6; Gl 5, 13—25). Durch das „Evangelium“ ist das „Gesetz“ nicht einfach abgetan; das ist es als das Leistungen fordernde Gesetz, wie es den sich selbst mißverstehenden Juden begegnen mußte. Aber als der eigentliche Gotteswille ist es gerade zur Geltung gebracht: Gott fordert den Gehorsam des Menschen. Und der Unterschied gegen einst ist der, daß jetzt die Möglichkeit des Gehorsams gegeben ist, daß im „Geist“ das „Fleisch“ überwunden werden kann.

Das Leben des Gläubigen wird also nicht seinen geschichtlichen

Bedingungen entnommen; es *bleibt in seiner Geschichtlichkeit*, d. h. es hat immer die Möglichkeit, sich zu verfehlen. Das Leben ist die Möglichkeit, die ergriffen werden kann, die aber auch immer ergriffen werden muß. Darin, daß sie ergriffen werden kann, besteht *die Freiheit* des Glaubenden. Sie bedeutet nicht Willkür, nicht ein Tun dessen, was man „will". Denn: tun, was man „will", bedeutet, da der Mensch geschichtlich ist, immer nur ein sich selbst Ueberlassen-sein, d. h. der Vergangenheit überlassen sein. Eigentliche Freiheit kann nur die Freiheit des Menschen von sich selbst sein, also die Freiheit zum Tun dessen, was er soll. Aber diese Freiheit ist deshalb eigentliche Freiheit, weil in ihr der Mensch das tut, was er *eigentlich* will, nämlich zu seiner Eigentlichkeit gelangen (vgl. Rm 6, 15—22; 8, 2; Gl 5, 1. 13 usw.; Joh 8, 32—36). Durch die Vergebung ist die Vergangenheit, aus der der Mensch kommt, getilgt; er kommt eben aus der Vergebung in sein Jetzt und ist deshalb frei für die Zukunft.

Das bedeutet negativ: *alles Weltlich-Vorläufige hat für den Glaubenden wieder den Charakter der Vorläufigkeit erhalten*; er weiß: „die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kr 7, 31; vgl. 1 Joh 2, 17), und sein Haben ist deshalb ein „Haben, als hätte er nicht" (1 Kr 7, 29—31). Deshalb ist für ihn auch das Sterben zu einem „Sterben, als stürbe er nicht" geworden. Es muß freilich als die Auferstehung von den Toten verstanden werden und nicht als Unsterblichkeit der Seele, d. h. nicht als ein Festhalten dessen, was man je hat und ist, des Vorläufigen, sondern als ein Preisgeben alles dessen. Der Glaubende muß über sich selbst das Todesurteil fällen (2 Kr 1, 9). Er muß den Tod auf sich genommen haben. Er geht also in ein völliges Dunkel; aber die christliche Hoffnung hofft gerade da, wo nichts zu hoffen ist (Rm 4, 18), nämlich auf Gott, der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft (Rm 4, 17; vgl. 2 Kr 1, 9).

Die Freiheit aber bedeutet positiv: *Freiheit zum Gehorsam, d. h. zur Liebe.* Denn „die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes",

und „wer den Anderen liebt, der hat das Gesetz erfüllt“; denn alle Gebote des Gesetzes mit ihrem „du sollst nicht“ werden „zusammengefaßt in dem einen: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Rm 13, 8—10; Gl 5, 14). Das wußte man wohl auch schon früher; die prophetische Verkündigung bis zu Jesus selbst hatte in diesem Sinne das Gesetz als den eigentlichen Gotteswillen verkündigt, und das Liebesgebot ist an sich nichts „Neues“. Neu aber ist das Gebot, insofern es jetzt zur Möglichkeit für den Menschen geworden ist, dadurch nämlich, daß Gott uns in Christus geliebt hat und wir so als Geliebte mit der Freiheit zu lieben je in unser Jetzt kommen. „Es erweist aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß, als wir noch Sünder waren, Christus für uns starb“ (Rm 5, 8). In seiner Liebe ist unser Lieben begründet; „wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat“ (1 Joh 4, 19). Und man kann seine Liebe nur empfangen, wenn man wieder liebt (Joh 13, 34 f.; 15, 9—13). Denn Gottes Liebe ist nicht ein vorfindliches, betrachtbares Weltfaktum, sondern sie ist seine Offenbarung. So wird denn in der Tat auch eben die Liebe als der Inhalt der Offenbarung bezeichnet:

„Darin ward die Liebe Gottes unter uns offenbar, daß er (Gott) seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir leben sollten durch ihn.

Darin besteht die Liebe: nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns liebte und seinen Sohn sandte als Sühne für unsere Sünden“ (1 Joh 4, 9 f.).

Was ist also offenbart worden? Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die, wenn sie mitgeteilt sind, ein für allemal gewußt werden. Aber alles, insofern *dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann.* Es ist, wie Luther sagt: „Et ita Deus per suum exire nos facit ad nos ipsos introire et per sui cognitionem infert nobis et nostri cognitionem“ [11]). Es ist nicht ein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der

Schöpfung immer schon leuchtete. Der Mensch lernt sich im Lichte der Erlösungsoffenbarung nicht anders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf, als durch Gott begrenzt und unter Gottes Anspruch stehend, der ihm den Weg in den Tod oder in das Leben eröffnet. Bedeutet die Offenbarung in Jesus das Heil als ein sich in Jesus Wissen und damit sich Verstehen, so bedeutete die Offenbarung in der Schöpfung nichts anderes als dieses sich in Gott Verstehen im Wissen um die eigene Geschöpflichkeit.

Deshalb kann der johanneische Jesus am Schluß der Abschiedsreden als Erfüllung der Offenbarung dies bezeichnen, *daß man nichts mehr zu fragen hat* (Joh 16, 23 f.). Im Fragen steht der Mensch immer deshalb, weil er sich nicht selbst versteht; versteht er sich selbst, so hört alles Fragen auf. Er ist dann sich durchsichtig, er ist zu „Licht" geworden. Denn wenn Jesus das „Licht" ist, das die Menschen erleuchtet, so bedeutet das nicht, daß er ihnen ein Erkenntnisvermögen gibt (oder es steigert), kraft dessen die Dinge der Welt erhellt werden, sondern, daß er sie zu Licht macht, daß sie sich selbst verstehen. „Erwache, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, dann wird Christus dich erleuchten" (Eph 5, 14). „Ihr wart ja einst Finsternis, jetzt aber seid ihr Licht im Herrn" (Eph 5, 8; vgl. 2 Kr 3, 18; 4, 6). Das ist die Verfassung der „vollendeten Freude", in der alles Fragen aufhört und alles selbstverständlich geworden ist (Joh 15, 11; 16, 24; 17, 13).

Dieses Selbstverständnis und diese Selbstverständlichkeit gibt die Offenbarung nicht als eine Weltanschauung, die man einsieht, hat und anwendet. In einer solchen versteht sich der Mensch gerade nicht, weil er sich als vorhandenen betrachtet und als Glied einer vorhandenen Welt verstehen will. Die Offenbarung vermittelt kein weltanschauliches Wissen, sondern *sie redet an*. Daß der Mensch in ihr sich selbst verstehen lernt, bedeutet, *daß er je sein Jetzt, den Augenblick, als einen durch*

die Verkündigung qualifizierten verstehen lernt. Denn das Sein im Augenblick ist sein eigentliches Sein. So wenig die Verkündigung etwas mitteilt, was irgendwann und irgendwo passiert ist, sondern sagt, was mit ihm, dem Angeredeten, geschehen ist, so wenig ist der Glaube die Kenntnisnahme eines Weltfaktums oder auch die Willenserklärung, eine merkwürdige Lehre, ein Dogma, für wahr zu halten; sondern er ist der Gehorsam, der Gott nicht im allgemeinen oder in abstracto gehorcht, sondern je im Jetzt. Der Glaubende versteht also je sein Jetzt, als aus einer sündigen Vergangenheit kommend und deshalb als unter Gottes Gericht stehend, aber als befreit von dieser Vergangenheit durch die im Wort ihm begegnende Gnade. Der Glaubende sieht so erst den Andern als seinen Nächsten und versteht sich, indem er den Nächsten versteht. Solcher Glaube ist Tat, aber nie Getanes, nie Werk, nie etwas, was der Mensch herstellt und leistet, sondern die Tat, in der er sich selbst, in der von Gott geschenkten Freiheit, ergreift. Und nur in solcher Tat versteht sich der Glaubende.

So wird vollends deutlich, daß *die Offenbarung, ein Tun Gottes, ein Geschehen* ist, nicht eine übernatürliche Wissensvermittlung. Ferner, daß die Offenbarung *das Leben* offenbart; denn sie befreit den Menschen vom Vorläufigen und Vergangenen und schenkt ihm die Zukunft. Ebenso daß *Christus* die Offenbarung ist und daß die Offenbarung *das Wort* ist; denn dies beides ist eines. Christus ist die Tat der göttlichen Liebe ja nicht als ein Weltfaktum, das man irgendwo vorfinden und als „Liebestat" feststellen kann. Alle etwaigen Feststellungen, daß der historische Jesus diesen oder jenen, viele oder alle Menschen geliebt hat, besagen nicht, was hier gesagt sein soll, d. h. was die Verkündigung von Christus sagt: daß Gott uns in ihm geliebt und mit sich versöhnt hat (2 Kor 5, 18; Joh 3, 16). Denn die auf *mich* gerichtete Liebe — und diese allein kann mich zum neuen Geschöpf machen — kann nicht durch historische Beobachtung festgestellt werden, sie kann mir nur direkt zugesagt werden, und das tut die Verkündigung. Hinter den

gepredigten Christus zurückgehen, heißt die Predigt mißverstehen; nur im Wort, als der Gepredigte, begegnet er uns, begegnet uns in ihm die Liebe Gottes. Also noch einmal: nicht seinem zeitlosen Sinngehalt nach, sondern als Anrede von gewöhnlichen Menschen an uns gebracht, hier und jetzt, ist das Wort, was es ist, nämlich Offenbarung. Und deshalb ist, wie das Wort, so auch der *Glaube* Offenbarung, weil er nur in diesem Geschehen ist und sonst nicht ist. Er ist ja keine menschliche Seelenhaltung, kein menschliches Ueberzeugtsein, sondern Antwort auf die Anrede.

Vollends deutlich ist ebenso, inwiefern *die Gottesgerechtigkeit* offenbart ist, nämlich weder als eine Idee, noch als ein an uns herbeigeführter Zustand, eine an uns hergestellte Eigenschaft. Vielmehr sie ist und wird uns zugesprochen in der uns begegnenden Anrede. Wie wir dem Wort gehorchen sollen, so sollen wir der Gottesgerechtigkeit „gehorchen" (Rm 6, 18; 10, 3). Die reformatorische Auslegung hat recht: die Gerechtigkeit wird uns „imputiert" als „iustitia aliena". Und damit ist ebenso deutlich, daß und inwiefern *die Liebe* offenbart ist. Denn das wäre ja freilich ein Mißverständnis der „iustitia aliena", daß der gerechtgesprochene Sünder „nur so angesehen wird, als ob" er gerecht wäre. Nein! er *ist* gerecht, und *nur so* ist er wirklich gerecht, wenn ihm Gerechtigkeit *zugesprochen* ist. Aber *ist* er gerecht, so versteht er sich selbst und sieht seinen Nächsten und was er ihm schuldig ist (Rm 13, 8).

Dann ist also wohl *in der Offenbarung ein Wissen gegeben,* sowenig sie eine übernatürliche Veranstaltung zur Uebermittlung merkwürdiger Lehren ist, nämlich ein Wissen je um mich selbst, ein Wissen um mein Jetzt, in das und für das das Wort der Verkündigung zu mir gesprochen ist. Also kein betrachtendes Wissen, kein weltanschauliches Deuten „des" Menschen als eines Weltphänomens aus Prinzipien der Welterklärung, sondern ein Wissen, das sich nur im Ergreifen der mir in der Verkündigung erschlossenen Möglichkeit meiner selbst eröffnet, ein Wissen

das nur in der Tat des Glaubens und der Liebe wirklich ist. Kann solches Wissen auch theologisch explizit werden, so hat das theologische Wissen immer „dialektischen" Charakter in dem Sinne, daß es als bewahrtes Wissen immer unecht ist, so „richtig" es sein mag, und daß es nur echt ist, wenn sich in ihm die Tat des Glaubens vollzieht, der Entschluß des Glaubens durchhält. Denn „alles, was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" (Rm 14, 23).

So hat Jesus Christus *Gott offenbar gemacht:*

„Deinen Namen offenbarte ich den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast" (Joh 17, 6).

„Ich habe ihnen deinen Namen kund gemacht und werde ihn kund machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh 17, 26).

So ist Gott geoffenbart als der den Menschen Begrenzende und ihn in seiner Begrenzung zu seiner Eigentlichkeit Bringende, — dann nämlich, wenn diese Begrenzung als Gottes Begrenzung verstanden wird. So wird also das Vorverständnis, das der Mensch von der Offenbarung hat, radikalisiert und damit korrigiert: es handelt sich für ihn nicht darum, die Grenzen zu sprengen, sondern sich in seinen Grenzen zu verstehen. Aber dies Sich-Verstehen kann er nicht als sein eigenes Unternehmen ins Werk setzen und durchführen; er kann nur *hören,* daß und wo ihm seine Grenze gesetzt ist, denn die Grenze ist ja Gott: „Niemand hat Gott je gesehen. Der einzige Sohn, der am Busen des Vaters ist, der hat Kunde gebracht" (Joh 1, 18). „Alles ward mir übergeben von meinem Vater, und keiner kennt den Sohn, als nur der Vater; und keiner kennt den Vater, als nur der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27).

Sowenig das Wissen, das die Offenbarung schenkt, ein einmal entdecktes, dann besessenes und in einem „abgekürzten Verfahren"[12]) zu vermittelndes, sondern ein immer neu und immer ganz auf allen Umwegen zu gewinnendes ist, sowenig wird man, wenn man das versteht, von einer *Entwicklung* der Offenbarung oder auch nur des Offenbarungsglaubens in der Religions-

geschichte reden dürfen. In der Entwicklung stehen Phänomene der Welt, also weder die Offenbarung noch der Glaube, der zum Offenbarungsgeschehen gehört. Wie jeder stets für sich von vorne im Christentum anfangen muß, so gibt es auch keine Geschichte des Christentums innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte, etwa als Problemgeschichte, in der es von Stufe zu Stufe, von Lösung zu Lösung ginge; sondern jedes Geschlecht hat das gleiche ursprüngliche Verhältnis zur Offenbarung [13]). Was sich entwickelt, ist nur sowohl die begriffliche Explikation des Vorverständnisses wie die theologisch begriffliche Explikation des in der Offenbarung begründeten Wissens des Glaubens um sich selbst; es ist also einfach unser Reden von Offenbarung.

Auch *die Frage nach der Absolutheit der christlichen Offenbarung oder des christlichen Glaubens* kann sich dann nicht mehr erheben. Ist die Frage so gemeint, daß von außerhalb des Glaubens eine Rangordnung der als Weltphänomene vorfindlichen Religionen — auch der christlichen — versucht wird, so ist sie von vornherein sinnlos; denn im Bezirk solchen Fragens gibt es nur Relatives und nichts Absolutes. Sinnvoll kann die Frage nur vom Glauben aus gestellt werden, sofern der Zweifel nicht sinnlos ist. Im Glauben aber ist die Frage doch sinnlos; denn sie ist schon entschieden; der Glaube ist ja die Antwort auf die Offenbarung. Aber freilich ist vom Glauben aus auch die Religionsgeschichte sinnvoll; denn der Glaube versteht — weil er sich selbst versteht — die „Religionen" — auch die „christlichen" — als das Fragen nach Gott, nach Offenbarung [14]) und sieht in ihnen jenes Vorverständnis lebendig, das er selbst erst radikal versteht.

Soweit ist alles Gesagte eine Explikation des im Neuen Testament Gesagten oder versucht es wenigstens zu sein. War sich diese Explikation darüber klar, daß sie nur zu unternehmen sei auf Grund eines Vorverständnisses und in der Bereitschaft sich das Vorverständnis radikalisieren zu lassen, so muß am

Schlusse eingestanden werden, daß alle Explikation nur im Vorverständnis bleibt, und daß die Radikalisierung nur dann wirklich vollzogen ist, wenn das im Neuen Testament Gesagte im eigentlichen Sinne gehört ist. Dann aber stellt sich heraus, daß die Frage nach dem Begriff der Offenbarung im Neuen Testament *auf den Anspruch des Neuen Testaments stößt, selbst die Offenbarung zu sein;* d. h. das Neue Testament vermag zu sagen, was es unter der Offenbarung versteht, nur indem es zugleich behauptet, diese selbst zu sein. Denn es hatte sich ja gezeigt, daß nicht ein Komplex von zeitlosen Gedanken namhaft zu machen ist, der als die Offenbarung bezeichnet wäre; sondern das verkündigte Wort von Christus ist die Offenbarung. Ist demnach das Neue Testament, sofern es Kerygma ist, sofern es „Christum treibet", Offenbarung, so liegt darin wohl ein Kriterium, wieweit neutestamentliche Aussagen als Offenbarung reden. Aber dies Kriterium könnte jedenfalls die betrachtende Untersuchung nicht verwenden, um diese oder jene Stücke des Neuen Testaments als unterhalb des Niveaus der Offenbarung liegend auszuscheiden; denn das Kriterium kann ja immer nur im glaubenden Hören wirksam werden. Vernimmt der Hörer hier und dort das ihn anredende Wort von Christus nicht, so hat er allerdings nicht das Recht, zu behaupten, das müsse doch so sein, oder gar sich einzubilden, er könne es selbst. Aber er wird sich fragen, ob sein Nicht-Hören nicht vielleicht doch in einem Nicht-hören-wollen begründet sei. Kann grundsätzlich nicht bestritten werden, daß es Aussagen im Neuen Testament geben kann, die nicht Offenbarung sind, so ist es deshalb doch keine sinnvolle Aufgabe, solche Aussagen namhaft zu machen.

Wohl können bestimmte einzelne Aussagen des Neuen Testaments genannt werden, die in theologischer Explikation von der Offenbarung reden; und ihnen gegenüber hat auch die kritische Frage ihre Pflicht, wie weit in ihnen das in der Offenbarung begründete Wissen begrifflich adäquaten Ausdruck ge-

funden hat. Aber die Forderung, einmal unzweideutig zu sagen, welches nun das Wort Gottes sei, muß abgewiesen werden, weil sie auf der Vorstellung beruht, daß ein vorfindlicher und in seinem „Gehalt“ verständlicher Komplex von Aussagen genannt werden könnte. Was „Wort Gottes“ bedeute, kann wohl formal geklärt werden; aber eben diese formale Klärung sagt ja gerade, daß ein „Inhalt“ des Wortes Gottes nicht abschließend vorgelegt werden kann, sondern nur je gehört werden kann. Auf die Frage, was das Neue Testament unter Offenbarung verstehe, antwortet es also mit der Frage, ob es selbst als Offenbarung gehört wird.

Anmerkungen.

1) (S. 6.) Vgl. EMIL BRUNNER, Der Mittler, 1927, S. 3 f. Da BRUNNER die Klärung der Frage durch eine Besinnung auf den die Frage leitenden Offenbarungsbegriff unterläßt, gelingt es ihm nicht, die Differenzierungen des religiösen Offenbarungsbegriffs radikal durchsichtig zu machen. ED. THURNEYSEN, Zwischen den Zeiten VI (1928), S. 453 f. deutet solche Differenzierungen an, ohne ihnen nachzugehen. Charakteristisch faßt MAX WIENER, Zur Geschichte des Offenbarungsbegriffs (Judaica, Festschr. zu Herm. Cohens 70. Geburtstag 1912) S. 1 nur die eine Seite der Sache ins Auge, wenn er Offenbarung als eine „Erkenntnis" definiert, „die ihren Ursprung nicht den ‚natürlichen' sich allenthalben in den Hantierungen des Lebens manifestierenden Kräften des menschlichen Geistes dankt, sondern die betrachtet wird als ein Wissen, das irgendwie dem Quell unmittelbar von Gott herstammender Eingebung entfließt".

2) (S. 9.) Vgl. *Jac. Burckhardt,* Weltgeschichtl. Betrachtungen (Krönersche Ausg.) S. 58: „An der Spitze der Kultur steht ein geistiges Wunder: die Sprachen, deren Ursprung, unabhängig vom Einzelvolke und seiner Einzelsprache, in der Seele liegt, sonst könnte man überhaupt keinen Taubstummen zum Sprechen und zum Verständnis des Sprechens bringen."

3) (S. 10.) Damit ist nichts darüber präjudiziert, ob wir in positivem Sinne von Offenbarung reden können. Die Offenbarung, von der wir immer schon wissen, könnte ein bloßes Negativum sein. Ich könnte auch sagen: die *Frage* nach der Offenbarung gehört zu unserm Leben, wenn das nicht dem Mißverständnis ausgesetzt wäre, als wäre das möglicherweise eine phantastische, leere Frage.

4) (S. 16.) E. BRUNNER, Der Mittler, S. 4 f.

5) (S. 22.) Im einzelnen läßt sich schnell zeigen, daß die Verben, die wir mit „offenbaren" übersetzen, wie die dazugehörigen Substantive, nicht ein aufklärendes Belehren bezeichnen, sondern ein Tun Gottes bzw. ein Geschehen, in dem freilich ein Wissen des Menschen fundiert ist, das erhoben werden, das aber auch verdeckt bleiben kann. Vgl. z. B. für *ἀποκαλύπτειν* Rm 1, 17 f.; 2, 5; 1 Kr 1, 7; Gl 3, 23; für *φανεροῦν* Rm 3, 21; 2 Kr 4, 10 f.

6) (S. 26.) Vgl. meinen Aufsatz „Kirche und Lehre im N. T.", Zwischen den Zeiten VII (1929), Heft 1.

7) (S. 30.) Es ist freilich ganz deutlich, daß die neutest. Schriften oft genug in mythologischer Redeweise vom Offenbarungsereignis reden, und daß sie seine Gegenwärtigkeit oft nicht begrifflich klar zum Ausdruck bringen, so daß es bald als ein innerzeitliches Ereignis der Vergangenheit, bald als ein solches der Zukunft erscheint. Aber die Intention, die bei Paulus und Johannes am deutlichsten ist, dürfte überall leitend sein: die aktuelle Gegenwärtigkeit des Heilsgeschehens soll behauptet werden. Den einfachsten mythologischen Ausdruck dafür bietet die Eschatologie.

8) (S. 30.) Vergegenwärtigt wird das Heilsgeschehen auch in den *Sakramenten*, die ihren Sinn eben darin haben, daß in ihnen das Heilsgeschehen je für mich Gegenwart ist. Sie stehen also neben dem Wort, wie denn Paulus auch die Feier des Herrenmahls als ein Verkündigen bezeichnen kann (1 Kr 11, 26).

9) (S. 31.) Vgl. meinen Aufsatz: Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Zwischen den Zeiten VI (1928) S. 4—22.

10) (S. 34.) Vgl. Zwischen den Zeiten VI (1928) S. 6—9.

11) (S. 38.) Schol. zu Rm 3, 5 ed. FICKER, S. 67, 21—23. Vgl. S. 136, 18; 196, 2 ss.; 25 f., 3—5; Glossen S. 136, 18. Vgl. K. BARTH, Die christliche Dogmatik, I, S. 398: „Gottes Wort hören, heißt nicht in metaphysischen Fernen schweifen, sondern endlich, endlich zu sich selbst kommen, sich selber sehen lernen, sich selber offenbar werden, wie man ist".

12) (S. 42.) KIERKEGAARD, Einübung im Christentum², Jena, Diederichs 1924, S. 179 ff.

13) (S. 43.) Vgl. KIERKEGAARD a. a. O. S. 20—26.

14) (S. 43.) Vgl. W. GUT, Der Sinn freier Theologie, Zürich 1925, S. 7 f.